

ROZPRAWY

Paweł Pieniążek

Schiller/Nietzsche: nowoczesność, kultura, historiozofia

Po początkowym nawiązaniu do Schillera jako przedstawiciela idealizmu kulturowego, Nietzsche – zwłaszcza od *Ludzkiego, arcyłudzkiego* – coraz bardziej się wobec niego dystansował¹ ze względu na jego zapoznający immoralny dynamizm życia patetyczny idealizm, „moralizm”, wolnościowy humanizm i związany z tendencjami preromantycznymi sentymentalizm – pod tym względem Nietzsche sytuuje „trębacza moralności z Säckingem” (ZB, *Wędrowniki nie na czasie*, § 1²) w jednym szeregu z Rousseau (zob. LA II/WC, § 216), umieszczając obu u źródeł wszystkich tych negatywnych aspektów nowoczesności i często Schillerowi przeciwstawiając Goethego jako wyraziciela tendencji klasycznych (LA II/ZMR, § 221, J, § 190)³. A jednak wpływ Schillera był znacznie większy i bar-

¹ Zob. C. Zittel, *Deutsche Klassik und Romantik (Schiller)*, w: H. Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2000, s. 390-391.

² Wykaz skrótów tekstów Nietzschego i Schillera; Nietzsche: J – *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1907; LA, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1908; LA II/WC – *Wędrownicy i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1909-1910; LA II/ZMR – *Zdania i myśli różne*, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1909-1910; NR – *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Znak, Kraków 1996; NT – *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907; PDZ – *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2004, RH – *Rywalizacja Homera*, w: PP – *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 81-92; ZB – *Zmierzch bożyszczy czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2004; WM – *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1910-1911. Schiller: LW – *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, w: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972; ONS – *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, przeł. I. Krońska, w: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy, op. cit.*; OW – *O wzniosłości*, przeł. J. Prokopiuk, w: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy, op. cit.*

³ A. Del Caro (*Ethical Aesthetic: Schiller and Nietzsche as Critics of the Eighteenth century*, „The Germanic Review”, B. LV, 1980, nr 2, s. 55-63) uważa, iż Schiller, faktycznie bliższy Nietzschemu, stał się „koźłem ofiarnym” jego gwałtownego ataku na całą oświeceniową „rewolucję moralną” wymierzoną

dziej złożony niż wskazywałyby na to coraz krytyczniejsze odniesienia w tekstach Nietzschego; często był on bowiem zapośredniczony przez całą tradycję romantyzmu i idealizmu niemieckiego (na który Schiller wywarł niewątpliwie wielki wpływ), przemilczany lub też nieuświadomiony. Dla Nietzschego, wychowanka Schulpforty, słynnego niemieckiego gimnazjum humanistycznego (kończyły je takie znakomitości jak Klopstock, Fichte, Droysen), znajomość Schillera, Goethego, romantyków była elementarnym kanonem. I ten ukryty, podskórny wpływ autora *Zbójców* na myśl Nietzschego, którego nie sposób przecenić, spróbujemy tu zlokalizować, odnosząc go przede wszystkim do Nietzscheańskiej krytycznej diagnozy świata nowoczesnego, stojącej za nią wizji historiozoficznej oraz do jego ogólnego projektu filozoficznego.

*

Nietzsche jest nieprzejednanym krytykiem nowoczesności. Widzi w niej epokę upadku człowieka, związanego z nihilistycznym deficytem sensu i uwiędnięciem sił twórczych, a zatem z niezdolnością do aktywności kulturotwórczej, pozwalającej jednostkom usensownić swoje pozbawione wyżej racji istnienie i spełnić się w jedności twórczych sił, jedności życia i myśli, jednostkowego istnienia i świata. I właśnie w imię ideału twórczej jedności istnienia Nietzsche poddaje negatywnemu osądowi współczesną mu epokę. Idzie w tym właśnie za Schillerem. Obaj widzą źródło upadku człowieka w świecie nowoczesnym, rozpadu jego twórczej jedności,

w wartości arystokratyczne i wyrażającą się w moralności *Aufklärung-Empfindsamkeit*, którą Nietzsche łączył z postchrześcijańskim sentymentalizmem i preromantyzmem Rousseau („panowanie uczuć”) i Schillera (zob. np. *WM*, § 26, 28-30, 32; *ZB*, *Wędrowniki nie na czasie*, § 16, 48, 50); odwołując się do „serca”, czułościowości, współczucia związana ona była z optymizmem oświecenia i jego demokratyczno-egalitarnymi ideami emancypacji mas i moralno-edukacyjnym rozumieniem funkcji sztuki, oddziałującej na widza poprzez uczucia (żału, skruchy, wyrzutów sumienia), budzącej sympatię i współodczuwanie i w ten sposób zmuszającej do bezkrytycznego uznania pożądaných norm. Tymczasem późny Schiller i Goethe, zainteresowani moralną edukacją człowieka, wystąpili na gruncie swego klasycyzmu przeciwko patetycznemu dramatowi oświeceniowemu. Schillerowi, wstrzemięźliwemu wobec optymizmu oświeceniowego, nie chodziło o dostosowujące do rzeczywistości społecznej wzruszanie moralne widza, ale o przedstawienie przykładu i zmuszającego do doskonalenia się ideału (greckiej pełni istnienia); odrzucał on zatem oświeceniowe projekty reform społecznych na rzecz – krytycznego i intelektualnego, a nie emocjonalnego – oddziaływania wyłącznie na jednostkę, celem jej wewnętrznego przeobrażenia i kształtowania jej moralnej autonomii, podobnie jak Nietzsche. Ów indywidualizm jest wspólny obu. Jeśli jednak dla Schillera nie ma postępu gatunku bez doskonalenia moralnego jednostek, to dla Nietzschego celem nie jest już gatunek, lecz są nim tylko wyjątkowe jednostki. Toteż późny Nietzsche na gruncie swego programu przewartościowania wszystkich dotychczasowych wartości wystąpił również przeciwko humanistycznym ideałom Schillera.

w fenomenie dualizmu kulturowego rozszczepiającego egzystencję ludzką na dwie heterogeniczne sfery, tak iż w żadnej z nich jednostka nie może się potwierdzić jako istota pełna i integralna. Ukazując destruktywne konsekwencje dualizmu dla ludzkiej duchowości, ogniskują wokół teoretycznych prób jego zniesienia całą swoją twórczość i swoje projekty odnowy kultury. Toteż w *Narodziinach tragedii* Nietzsche przyłącza się do „walki kulturalnej Goethego, Schillera i Winckelmanna” (NT, § 20).

W swej refleksji nad nowoczesnością Schiller nawiązuje do Rousseau, który jako pierwszy rozpoznał dualizm istnienia człowieka w obrębie kultury. Według Rousseau, spowodowany wyjściem ze stanu natury (stanu pierwotnej niewinności istnienia) proces denaturalizacji, uspołecznienia i racjonalizacji człowieka doprowadził do wykształcenia jednostki jako indywiduum, wszakże za cenę jego rozdwojenia: w stanie społecznym z jego sztucznymi urządzeniami i namiętnościami staje się ona bowiem, z jednej strony, istotą egoistyczną, kierującą się interesem własnym – tu sięgają źródła nowoczesnej refleksji nad problematyką społeczeństwa obywatelskiego (Hegel i Marks) – z drugiej zaś, podlegając terrorowi spojrzenia innych (przymusowi odnoszenia się do innych jako potrzebie swoiście społecznej), zaczyna ona funkcjonować w zunifikowanym i skonwencjonalizowanym porządku społecznym (znajdziemy tu początki refleksji nad niwelacyjnymi mechanizmami kultury nowoczesnej), który daje jej iluzoryczne poczucie wspólnoty, „pozór cnoty”, maskując w rzeczywistości rozkiełnżany egoizm, postępującą dezintegrację społeczną, alienację jednostek w obcym im świecie oraz oparte na przemocach i zniewoleniu stosunki społeczne. Schiller podejmuje i pogłębia tę problematykę w *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka* i w *O poezji naiwnej i sentymentalnej* – konstatując „szkodliwy kierunek w charakterze naszej epoki”, analizuje „wszystkie udreki wynikające z uspołecznienia” (LW, 63, 55). Dualizm, jaki dostrzega we współczesnej mu kulturze i w świetle doświadczenia Rewolucji Francuskiej, powstaje w obrębie samej jednostki, która prowadzi „podwójne życie”, oraz w jej świecie zewnętrznym. Na tym drugim poziomie jest to dualizm państwa jako działającej na podstawie powszechnych praw, racjonalnej i „abstrakcyjnej całości” (Schiller opisuje tu narodziny nowoczesnego scentralizowanego państwa) i wyobcowanych z niego, wyizolowanych jednostek, które zostają zredukowane do jednostronnie rozwijających ich osobowość ról i funkcji, stając się „odbiciem swego zawodu i swej specjalności” (LW, 60). W obrębie racjonalnego i anonimowego państwa, reprezentującego gatunek ludzki jako „idealnego człowieka” i dającego jednostce pozór wspólnoty, jawi się ona jako *citoyen*, abstrakcyjny obywatel, poza państwem zaś – jako *bourgeois*, konkretno-zmysłowy człowiek prywatny. Jednakże powstanie tego abstrakcyjnego

państwa – „wiecznie [...] obcego swym obywatelom” i takiego, do którego „uczucie nigdy nie ma [...] dostępu” (*LW*, 61) – usprawiedliwione jest, w przekonaniu Schillera, egoizmem klas społecznych: zarówno klas „niższych i liczniejszych”, które w „nieopanowanym szale śpieszą ku swemu zwierzęcemu zaspokojeniu” (Schiller ma tu na myśli rewindykujące swoje prawa masy rewolucyjne), jak i – to motyw russowski – „klas uprzywilejowanych”, skrywających za „najbardziej wyrafinowanymi zasadami towarzyskiego i społecznego współżycia” (*LW*, 54) swój egoizm: „tu zdziwienie, tam gnuśność: dwie ostateczności upadku ludzkiego, a obie w jednym zespólone czasie” (*LW*, 54).

Ów rozdzierający istnienie człowieka współczesnego dualizm Schiller sprowadza do „antagonizmu” dwóch tendencji w obrębie samej egzystencji jednostki (*ONS*, 403-404), a raczej ich wynaturzonych form: do realizmu i idealizmu.

Realizm wychodzi od zmysłowo-cielesnej natury jednostki, zakorzenienia ją w świecie przyrody i jej naturalnych konieczności, idealizm zaś od duchowego wymiaru istnienia ludzkiego, związanego z rozumem i dążeniem do prawdy. Realizm związany jest z walką o przetrwanie, kieruje nim praktycyzm i użyteczność; w aspekcie teoretycznym cechuje go „trzeźwy zmysł obserwacji i twarde trzymanie się zgodnego świadectwa zmysłów”, dlatego też poznanie i osiągnięta w nim ogólność mają zawsze charakter warunkowy – są przypadkowym uogólnieniem jednostkowych przypadków; „w aspekcie praktycznym” cechuje go „zrezygnowane podporządkowanie się konieczności (ale nie ślepemu naciskowi) natury, czyli poddanie się temu, co jest i co być musi” (*ONS* 404); w rzeczach moralności – realista kieruje się szczęśliwością, w rzeczach smaku przyjemnością, a w rzeczach politycznych dobrobytem, chce „żyć w dostatku i zadowoleniu” – „nawet w religii nie jest skłonny zapomnieć o własnej korzyści, tyle tylko, że ją sublimuje i sakralizuje w ideale dobra najwyższego” (*ONS*, 411, 413).

Idealizm natomiast porzuca „rzeczywistość tylko dla ideału” (*ONS*, 395); idealista dąży bowiem do osiągnięcia „absolutnej doskonałości”, duchowej czystości i wolności, czyniąc to na drodze poznania tego, co bezwarunkowe i absolutne; w dążeniu tym stale wykracza poza granice tego, co zmysłowe, konkretne, jednostkowe i przypadkowe, poza wszelkie ograniczenia przyrodnicze i „granice czasu i przestrzeni”: „[...] ani to, co wie, ani to, co czyni, nie może go zadowolić. Nieskończone jest to, czego od siebie wymaga, a tymczasem wszystko, czego udaje mu się dokonać, jest ograniczone” (*ONS*, 400, 412). Jedyną granicą są dlań „granice myśli”, jakie zakreśla „konieczność rozumu” i jego „prawodawstwo” (*ONS*, 395-396). W sferze teoretycznej wyraża go „niespokojny

„duch spekulacji, który we wszelkim poznaniu przedziera się do absolutu”, „a w sferze praktycznej rygoryzm moralny” (ONS, 404).

Jeśli realista nie dostrzega duchowej „suwerenności i wolności” (ONS, 407), a tylko „to, co określone i ograniczone”, to z kolei idealista zapoznaje zmysłowo-przyrodniczy wymiar istnienia sił człowieka jako warunku wszelkiego uszlachetnienia moralnego (ONS, 412-413). Stałą pokusą idealizmu jest wykraczanie poza „warunki, które wynikają z pojęcia natury ludzkiej i są dla rozumu wiążące nawet w jego działaniu najbardziej swobodnym”, grozi mu więc pustka (ONS, 391, 408); w moralności zagraża mu egzaltacja wydająca czystość postępów etycznych na łup przypadkowości, gdyż „stałość i konieczność należą wprawdzie do charakteru natury, ale nie należą do charakteru wolności” (ONS, 409); idealista chce „wszechcałości” i „wieczności” zapominając, że „całość jest tylko doskonałym, zamkniętym kręgiem jednostkowości, a wieczność tylko sumą chwil” (ONS, 413).

Obie te tendencje powinny się zbiegać w integralnej pełni bytu ludzkiego, faktycznie jednak odrywają się od siebie, by w warunkach świata nowoczesnego – choć Schiller wprost tego nie mówi – przybrać swój wynaturzony wyraz, zwracając się przeciwko sobie i pozbawiając jednostkę możliwości harmonijnego spełnienia się.

Jeśli realista poddaje się naturze, podporządkowując to, co indywidualne temu, co ogólne, to jest prawom natury, to „pseudorealista, czyli wulgarny empiryk”, poddaje się „jej ślepy i chwilowy nacisk”, przypadkowym i kapryśnym wpływom, faktom jednostkowym; jednakże nieprzekraczalną granicą jego upadku są nierozpoznane przezeń prawa natury, w obrębie której jest jeszcze rzeczą (ONS, 417). W tej wynaturzonej postaci realizm przybiera postać trzeźwego ducha interesów i zdroworozsądkowej obserwacji, wąskiego praktycyzmu życiowego, „wytężonej i wyczerpującej pracy”, która zamykając jednostkę w „jednostajnym kręgu jej przedmiotów” (LW, 62), skazuje ją na wyjaławiającą monotonię istnienia i pozbawia zdolności do duchowego wysiłku; wzbudza natomiast „zmysłową potrzebę odprężenia duchowego” wyrażającego się w przyjemności i „gnuśnym używaniu”, których dostarcza sztuka – pogrążając w „błogim rozkoszowaniu się niczym”, staje się ona „pusta” i „płaska” (ONS, 398).

Natomiast w swej postaci zwyrodniałej, wyrastającej z „fałszywie rozumianego pojęcia uszlachetniania” (ONS, 400), idealizm przekształca wolność w samowolę, która wychodzi poza doświadczenie, a przez to poza „naturę ludzką”, „konieczne i nieprzekraczalne granice człowieczeństwa” – w poszukiwaniu „czystej formy” myśl, choć „występuje z pretensją do prawdziwości zmysłowej”, „staje się sprzeczna z warunka-

mi wszelkiego możliwego doświadczenia w ogóle”, „naraża się na utratę wszelkiej treści” (ONS, 393, 392, 401). W konsekwencji prawda jest nie-realizowalna, wydając idealizm „na łup rojeń i fantazjowania” (ONS, 395), stając się myślą egzaltowaną i wynaturzoną sztuką sentymentalną. Jeśli więc w swym dążeniu do ideału idealizm „musi wyjść poza granice rzeczywiste natury”, to idealizm zwyrodniały „wykracza poza wszelkie w ogóle granice w przekonaniu, że dzika gra imaginacji jest już poetyckim natchnieniem” (ONS, 396). W ten sposób zrywa więc z rzeczywistością i pogrążając się w bezprzedmiotowej spekulacji, staje się nieliczącą się z życiem samowolą.

Nietzsche podejmuje i rozwija tę dualistyczną diagnozę świata nowocześnie, w którym wskazane przez Rousseau, a zwłaszcza Schillera tendencje społeczno-kulturowe przybrały w drugiej połowie XIX wieku już wyraźny kształt, ujawniając zarazem nowe, wcześniej niezauważalne zjawiska i problemy. Za Schillerem, i wieloma świadkami współczesnej mu epoki, podkreśla powstający rozziw pomiędzy zatowarzyszonymi i zde-integrowanymi jednostkami a coraz bardziej niwelującą je i nadzorowaną przez abstrakcyjną potęgę państwa – jego krytyka przez Nietzschego jest dobrze znana – całością społeczno-ekonomiczną, przybierającą postać „coraz trwalszej i wzajemnie powiązanej ‘maszyny’ interesów i produktywności”, „olbrzymiego systemu kół”, w którym jednostki zostają zredukowane do użytecznych części, czyli „coraz mniejszych i coraz subtelniej ‘dopasowanych’ kółek”; proces ten prowadzi do „coraz ekonomiczniejszego zużywania człowieka i ludzkości”, zatracając swą celowość, gdyż w końcu „nie wie się, ku czemu w ogóle ten proces niezmierny służył” (WM, § 390). Tę metaforę koła Nietzsche mógł znaleźć u Schillera, opisującego fragmentaryzację człowieka nowocześnie, który „wiecznie przywiązany do małego fragmentu całości, sam rozwija się jako fragment; wiecznie słysząc tylko monotony szmer koła, które sam obraca” (LW, 59-60).

Jednak to nie na podjęciu tego motywu polega oryginalność myśli Nietzschego i jego wkład w refleksję nad nowoczesnością, lecz na analizie samego fenomenu dualizmu i jego konsekwencji dla duchowej kondycji człowieka w zmienionych warunkach świata nowocześnie. Nietzsche czyni to już niemal na samym początku swej twórczości, w *O pożytku i szkodliwości historii dla życia z Niewczesnych rozważań*, gdzie diagnozuje destrukcyjne rozszczepienie egzystencji ludzkiej – „przepaść między wewnętrżnością i zewnętrżnością” (NR, s. 115), między treścią i formą, odpowiadającym realizmowi i idealizmowi u Schillera. Wymiar zewnętrzny określa „roztropna praktyka egoizmu” (Rousseau i Schiller mówią o „egoizmie”) – niemniej ten wzięty z tradycyjnej leksyki termin nie ma

tu sensu moralno-jednostkowego, skrywa bowiem, tak jak już u Rousseau i Schillera, głębokie treści kulturowe i socjologiczno-ekonomiczne. Praktyka ta nie jest irracjonalna – jak dzieje się to na gruncie spojrzenia moralistycznego – lecz roztropna, staje się bowiem coraz bardziej racjonalną zasadą funkcjonowania człowieka w społeczeństwie przekształcającym się w złożony system, którym rządzą immanentne, np. ekonomiczne, polityczno-prawne imperatywy (zob. NR, s. 157) (Nietzsche stanowił, jak wiadomo, ważne źródło Weberowskiego opisu procesu nowoczesnej modernizacji i racjonalizacji społecznej). Nietzsche wiąże z nim wszystkie związane z gospodarką towarowo-pieniężną i przenikające całość społeczeństwa mieszczańskiego tendencje utylitarno-merkantylne, czyniące pożytek miarą wszelkich wartości i zachowań w owej „epoce wspólnej, możliwie użytecznej pracy”, którą przyrównuje do „fabryki powszechnej użyteczności” (NR, s. 135) i w której „nauka staje się coraz bardziej użyteczna w sensie ekonomicznym” (NR, s. 137). W tej romantycznej pogardzie dla pożytku – owej „utilitarystycznej nikczemności” (NR, s. 155) – idzie za Schillerem, upatrującym w nim „wielkiego bożyszcza epoki, któremu mają służyć wszystkie siły i hołdować wszystkie talenty” (LW, 44). Najogólniej mówiąc, zewnętrzny wymiar istnienia ludzkiego zostaje poddany bezosobowym wymogom praktyczno-utilitytarnym, które autonomizują się i nie czerpiąc już swych normatywnych podstaw z odniesienia do wartości, zostają odarte z jakiegokolwiek duchowego znaczenia.

Wymiar wewnętrzny określa natomiast całość oderwanych od sfery aktywności zewnętrznej przeżyć i stanów świadomości, tracących swą normatywną moc i niemogących motywować zewnętrznej aktywności człowieka. Postępującej (systemowej) integracji działań ludzkich w świecie zewnętrznym towarzyszy osłabienie i dezintegracja życia duchowego, niezdolnego do oddziaływania na świat i przekształcania go. Źródłem erozji normatywnych podstaw działania ludzkiego Nietzsche upatruje w pustoszącym duchowość nowoczesną „trawiącym i rozkładającym sceptycyzmie i relatywizmie”, który podając w wątpliwość obowiązywanie wszelkich wartości, odpowiada za „szaleńczo nierozważne rozbijanie i burzenie wszystkich fundamentów, roztopianie ich we wciąż płynącym i rozpluwającym się stawaniu się” (NR, s. 186, 149); dla Nietzschego stanowi on rezultat opanowującego kulturę XIX wieku historyzmu, a zatem „hipertrofii zmysłu historycznego”. Jeśli skutek postoświeceniowego zwątpienia w wartości religijno-metafizyczne jedynym horyzontem duchowości ludzkiej staje się historia i jeśli przez to nie istnieją ponadhistoryczne, uniwersalne oceny napływających z przeszłości, zalewających świadomość treści (historycznie ukształtowanych systemów wartości, wier i przekonań), to te wielorakie i chaotyczne, wyrwane ze swego kul-

turowego kontekstu, treści – „*sensorium* tysięcznych doznań” (NR, s. 161) – nie mogą podlegać ocenie i hierarchizacji, tak by tworzyć zdolną determinować działanie, hierarchicznie określoną, posiadającą swój twórczy środek ciężkości, całość (osobowości)⁴; z racji swej wielości i równowartościowości stają się one obojętne i relatywne, tracąc swoją motywacyjną, pobudzającą działanie moc; mogą ją mieć tylko silne, normatywne przekonania, co do których jednostka jest przeświadczona, w chwili działania, iż mają one dla niej wartość absolutną. W ten sposób zmysł historyczny okazuje się „dla życia czymś niebezpiecznym i wrogiem mu” – „wykorzenia przyszłość, ponieważ rozbija złudzenia” (NR, s. 115, 131). Treści te przekształcają się zatem w wewnętrzne stany i przeżycia, zamykające jednostkę w immanencji jej bezsilnej i niemającej związku z rzeczywistością świadomości: „nasze wnętrze jest za słabe i zbyt chaotyczne, by oddziaływać na zewnątrz i przybrać jakąś formę” (NR, s. 113). Destrukcyjny dla działania sceptycyzm kulturowy stanowi zatem ostatecznie rezultat rozkładu racjonalizmu, przechodzącego w obojętną wobec kwestii sensu i wartości naukę, w „wybujął popęd analityczny, który dziś pustoszy teraźniejszość” (NR, s. 131).

Konstatując ów związek między postępującym sceptycyzmem a niemożnością twórczego, angażującego całość istnienia, działania w świecie nowoczesnym, Nietzsche mógł i tu odwołać się do Schillera, dostrzegającego związek pomiędzy sceptycznymi konsekwencjami racjonalizmu a dualizmem i jego następstwami dla ludzkiego „odczuwania i działań”. Otóż przewaga wykształconego przez racjonalizm „popędu analitycznego” pozbawia – wyrażającą jedność wszystkich sił ludzkich i zdradzającą twórcze działanie – fantazję „jej siły i ognia”: „myśliciel abstrakcyjny” „ma często zimne serce, ponieważ analitycznie rozkłada on wrażenia, które przecież tylko jako całość zdolne są poruszyć duszę”, a „duch abstrakcji trawi płomienie, przy których rozgrzać się miało serce i rozpalić fantazja” (LW, 62, 59). Tak jak mówiący o „myślicielu abstrakcyjnym” Schiller piętnuje destrukcyjne skutki nauki dla rozwoju indywidualności ludzkiej, tak też Nietzsche widzi w „wykształconych filistrach” „wcielone kompendia i niejako skonkretyzowane abstrakcje” (NR, s. 119), gdyż posiadana przez nich coraz rozleglejsza wiedza jest wiedzą encyklopedyczną i powierzchowną – „wiedzą bez następstw”, „prawdą, z której nic nie wynika” (NR, s. 123-124) dla duchowego życia jednostki: nauki „nie znajdując drogi na zewnątrz, [...] nie stają się życiem” (NR, s. 117). Zarówno

⁴ „[...] piękne włókna nie zostały związane w jeden mocny węzeł, tak że widomy czyn nie jest całkowitym czynem i samoobajwieniem się tego wnętrza, a tylko słabą albo surową próbą dowolnego włókienka, któremu zachciało się uchodzić za całość”, NR, s. 113.

u Schillera, jak i u Nietzschego odnajdujemy te same metafory termiczne; pierwszy przeciwstawia opanowanemu przez „popęd analityczny” „zimnemu sercu” „siłę i ogień fantazji”, drugi zaś określa „wybujął popęd analityczny” jako „zimnego demona poznania”, „zimne poznanie wiedzy bez następstw”. Jak łatwo zauważyć, w swej próbie ugruntowania podstaw twórczego działania, a zatem specyfiki istnienia ludzkiego Schiller i Nietzsche wychodzą poza racjonalizm i naturalizm; działanie nie wypływa ani z abstrakcyjnej myśli i czystej duchowości, ani też z popędów, lecz z twórczej, harmonizującej wszystkie siły i zdolności ludzkie fantazji czy wyobraźni.

Powróćmy do fenomenu oderwania się duchowości ludzkiej od świata, w następstwie którego „indywiduum wycofało się do wewnątrz, na zewnątrz ani po nim śladu” (NR, s. 118). Zamknięte w swym wnętrzu, nowoczesne indywiduum staje się indywiduum „osłabionym”, nie dość „odważnym i stanowczym”, by aktywnie kształtować siebie i swój świat, a tym samym wziąć odpowiedzialność za własne istnienie, toteż Nietzsche powiada, iż „nikt nie ryzykuje własnej osoby” (NR, s. 117). Jednakże niezdolność do integralnej, wyrażającej pełnię osobowości ekspresji oznacza zarazem refleksyjne pogłębienie ludzkiej duchowości, gdyż zamykając jednostkę w samej sobie, poszerza ona jej wrażliwość i odnosi ją do samej siebie. Ta wykształcona kulturowo refleksyjność jednostki przynosi jej więc bogactwo życia wewnętrznego, oznacza jednak strukturalną niezdolność *ja* do autokonstytucji, czyli do integralnego spełnienia się w nieustannym refleksyjnym samoodniesieniu – zmusza ją bowiem do obsesyjnego, nieskończonego przekraczania samej siebie w poszukiwaniu siebie. Dlatego też Nietzsche mówi o „wiecznej bezpodmiotowości”: nieobecne „ja” nie może przecież scalić się w swej harmonizującej myśl i życie całości w obrębie kaleczącej ją świadomości. Bezpłodne, niespokojne przekraczanie siebie ze względu na siebie określa u Nietzschego prawdziwie neurotyczną strukturę człowieka nowoczesnego, przejawiającą się w „nienasyconej żądzy ducha i wszędzie myszkującej ciekawości” (NR, s. 284).

Możemy tu dostrzec kolejne wyraźne kierunki inspiracji ze strony Schillera, zawarte w jego analizach pseudorealizmu i pseudoidealizmu z *O poezji naiwnej i sentymentalnej*. Wymieńmy trzy motywy: nieskończoność, wolność negatywną i nicość (pustkę).

Po pierwsze, z racji niemożliwości spełnienia się w granicach świadomości przekraczanie nie może mieć konkretnego i skończonego, dającego się osiągnąć celu, jest strukturalnie nieskończone i właśnie nieskończoność zakreśla według Nietzschego rzeczywisty horyzont świadomości nowoczesnej. Dla Schillera idealistyczne dążenie do tego, co bezwarunkowe – właściwe poezji sentymentalnej, a więc nowoczesnej – „[...] jest zawsze nie-

skończone, jako że sam rozum w swoich postulatach nie czuje się związany koniecznymi granicami świata zmysłowego i zatrzymać się może dopiero przy absolutnej doskonałości. Nie może go zadowolić nic, od czego da się pomyśleć coś jeszcze wyższego. Przed jego surowym trybunałem nie stanowi usprawiedliwienia żadna potrzeba natury skończonej. Nie uznaje on żadnych innych granic, jak granice myśli, ta zaś, jak wiemy, ulatuje ponad wszelkie granice czasu i przestrzeni” (*LW*, 400-401). Opisując neurotyczną duchowość nowoczesną w kategoriach przymusu nieskończonego, niczym nieusatisfakcjonowanego przekraczania, Nietzsche mówi w *Rywalizacji Homera* o właściwych człowiekowi nowoczesnemu ambicjach „bez miary i granicy” (*RH*, s. 89), w *Niewczesnych rozważaniach* o „beznadziejnej sceptycznej nieskończoności” (*NR*, s. 159), a w napisanym kilkanaście lat później *Pożądobrem i złem* stwierdza: „Miara jest nam obca, przyznajmy to przed sobą; nasza podnieta jest właśnie podnieta nieskończonego, nieograniczonego. Niczym jeździec na parskającym w cwał rumaku puszczamy wodze przed nieskończonością, my, nowocześni ludzie, my półbarbarzyńcy – i tam dopiero doznajemy naszej błogości, gdzie w największym – jesteśmy niebezpieczeństwem” (*PDZ*, § 224).

Po drugie, nieskończone przekraczanie motywowane jest wolnością negatywną, określa je nieskończona negacja rzeczywistości. Dla Schillera pseudoidealizm – w przeciwieństwie do idealizmu, który „tylko dlatego porzuca naturę i doświadczenie, że nie znajduje tam czegoś niezmiennego i bezwzględnie koniecznego, do czego każe mu dążyć rozum” – „nie w niezależności od przymusu fizycznego, lecz w uwolnieniu się od przymusu moralnego upatruje swoją wolność”, jego istotą jest „nieokiełznana samowola”, toteż „przestaje być chroniony przez jakiekolwiek prawo i tym samym wydany jest na łup rojeń i fantazjowania” (*ONS*, 418, 395): „geniusz sentymentalny wystawiony jest na niebezpieczeństwo, że w swym dążeniu do uwolnienia natury ludzkiej od wszystkich ograniczeń samą tę naturę całkowicie obali i nie tylko wzniesie się ponad wszelką rzeczywistość określoną i ograniczoną do możliwości absolutnej, czyli do idealizacji, co jest jego prawem i powinnością, lecz wykroczy ponad możliwość i popadnie w marzycielstwo” i egzaltację (*ONS*, 391). Jej wykraczający poza warunki możliwego doświadczenia i „granice natury ludzkiej” przedmiot „nie jest zaczerpnięty z natury, lecz został jednostronnie i sztucznie stworzony przez intelekt, przeto ma realność tylko logiczną i skierowane nań uczucie nie jest czysto ludzkie” (*ONS*, 394). Jako wynaturzona postać właściwego idealizmowi dążenia do wolności samowola pseudoidealizmu oznacza dla Schillera – w przeciwieństwie do „pseudorealizmu”, którego granicę upadku określa jeszcze, i na tym polega jego przewaga, natura z jej prawami - groźbę destrukcji istnienia w ogóle, „charakteru nie tyl-

ko ludzkiego, lecz wszelkiego w ogóle charakteru”, albowiem „prowadzi do upadku nieskończonego w otchłań bezdenną i może się skończyć tylko całkowitym zniszczeniem” (ONS, 418).

Jeśli dla Schillera zniszczenie to jest jeszcze abstrakcyjną możliwością egzystencji ludzkiej, groźbą, nie zaś konkretną tendencją kulturową, to dla późnego Nietzschego negatywna wolność samoprzekraczania staje się istotą nie tylko kulturowego projektu nowoczesności, lecz całego świata zachodniego, u którego podstaw dostrzega, po trzecie, resentymentalną negację życia i wolę nicości; u Schillera odpowiada jej wyzbyta jakiegokolwiek przedmiotowości „pustka” (ONS, 392, 408).

Właśnie na gruncie tego przejętego od Schillera – i opartego na modelu nieskończonego, negatywnego samoprzekraczania nowoczesnej duchowości – wzorca analitycznego i w świetle nowych doświadczeń kulturowo-filozoficznych Nietzsche wypracowuje swoją rozwijaną w latach osiemdziesiątych teorię nihilizmu. Faktycznie wyróżnia w niej dwie jego fazy. W pierwszej negacja życia jest na tyle silna (można mówić o fazie aktywnej, ale nie w znaczeniu nadawanym temu terminowi przez Nietzschego), że wznosi ponad nim ponadzmysłowe ideały i transcendentne wartości (platońsko-chrześcijański dualizm religijno-metafizyczny), będące w stanie normować je i kształtować. Fazę drugą określa konstytuująca nowoczesność negacja absolutnych wartości i ideałów („odwartościowanie dotychczasowych najwyższych wartości”), samoprzekraczanie zmierzające ku nicości istnienia.

W wyraźnym nawiązaniu do Schillerowskiej analizy „idealizmu zwyrodniałego” Nietzsche odnosi ten schemat do swojej analizy dekadencji francuskiej jako przejawu późnego romantyzmu. W przeciwieństwie do aktywnej, właściwej metafizyczno-religijnej fazie nihilizmu, negacji życia w imię maskowanego wartościami transcendentnymi samozachowania, nowoczesna dekadencja kulturowa nie jest już zdolna do aktywnego kształtowania rzeczywistości, toteż kieruje się wprost przeciwko samej zasadzie samozachowania, dostrzegając w niej istotę mieszczańskiej cywilizacji wraz z jej ześrodkowaną wokół tożsamego podmiotu naukowo-techniczną racjonalnością, postchrześcijańską, oświeceniową duchowością i moralnością oraz normalizacyjną rutyną życia codziennego (opisywany przez Schillera realizm). Kontestacja dekadencja jest tu dwójaka. Po pierwsze, z racji swej bezsilności wobec świata racjonalno-mieszczańskiego przyjmuje kształt permanentnego wykraczania poza świat realny, ciągłego samoprzekraczania stymulowanego poszukiwaniem tego, co bezwarunkowe i absolutne, i po drugie, wobec – tworzącej pozór aktywności i afirmacji – negacji normatywnego, metafizyczno-chrześcijańskiego porządku wartości ponadzmysłowych, może się urzeczywistniać

wyłącznie w obszarze świata zmysłowego, którą nihilistyczne obalenie dualizmu platońskiego i chrześcijańskiego monoteizmu uczyniło jedyną realną sferą ludzkiej egzystencji. W ten sposób duchowość dekadenska przekształca monoteistyczne chrześcijaństwo z jego moralnym i dogmatyczno-instytucjonalnym wymiarem w gnostycko-mistyczny dualizm, a Boga w nieuchwytną już i nieasymilowalną w granicach i kategoriach (moralność, wiedza) świata ludzkiego rzeczywistość absolutną – nieosiągalną i nieskończoną idealność, której pragnienie wznieca wywrotową siłę estetyzmu oraz ekscesywno-transgresywnego, spirytualizującego zmysłowość erotyzmu. W dekadenskiej transgresji tożsamego podmiotu i rzeczywistości Nietzsche dostrzega obsesyjny, resentymentalny ruch uwalniania się od wszelkich – odczuwanych jako źródło przemocy, bólu i cierpienia – ograniczeń, ujmując go, na gruncie swej teorii sił i woli mocy jako anarchiczny wyraz „fizjologicznej sprzeczności” sił, „dzikości i anarchii instynktów”, niezdolnych do – stanowiącej o woli mocy – autohierarchizacji i tworzenia perspektywicznych senso- i wartościotwórczych ośrodków: sprzeczność ta skutkuje niezdolnością jednostki do panowania nad swymi anarchicznymi popędami i siłami, do stawiania im – warunkującego ich hierarchizację i „trawienie” – oporu i ostatecznie „folgowania” im. I również tu Nietzsche ma swego poprzednika właśnie w Schillerze, piszącym o „fantaście” (przedstawicielu „idealizmu zwyrodniałego”), który oddając się grożącej zniszczeniem istnienia samowoli, „porzuca naturę [...], ażeby z tym większą swobodą *folgować* naturczywości żądz i kaprysom wyobraźni” (ONS, 418, kursywa moja – P.P.)⁵.

Krytyka nowoczesności u Schillera i Nietzschego ma wyraźnie – choć w przypadku Nietzschego niejednoznaczny – sens historiozoficzny, nowoczesność jawi się bowiem jako epoka przejściowa, która musi zostać (u Schillera dialektycznie) przewyciężona na drodze człowieka do autentycznej pełni istnienia.

W swojej refleksji historiozoficznej Schiller podąża niewątpliwie szlakiem Rousseau. Traktując świat sobie współczesny jako rezultat wynaturzenia i upadku człowieka, Rousseau z jednej strony głosi konieczność powrotu do stanu naturalnego, z drugiej jednak ukazuje zarówno jego niemożliwość (powrót wzmacniałby tylko to, co miał znieść, czyli refleksyjną świadomość człowieka), jak i jego niepożądany charakter: przynosząc człowiekowi refleksyjną świadomość i autonomię, choć w postaci wyobcowanej, nowoczesność stanowi przesłankę przekształcenia właściwej stanowi

⁵ Na marginesie warto zauważyć, że opisując dekadencję w przejętych od Schillera kategoriach nieskończonego przekraczania, Nietzsche ukazuje faktycznie schemat późniejszej, nawiązującej do dekadencji, filozofii transgresji (Bataille, Blanchot, Klossowski), przenikającej w poststrukturalizm.

natury cnoty nieświadomej w cnotę uświadomioną, czyli stanowiącą przedmiot świadomego wyboru i w ten sposób gruntującą moralną autonomię człowieka. W przyszłej syntezie Rousseau usiłowałby połączyć właściwą stanowi natury prerefleksyjną jedność człowieka z nowoczesnym indywidualizmem. Tą utajoną w myśli Rousseau, przezeń do końca niewyartykułowaną konstrukcję historiozoficzną podejmuje Schiller⁶. Nowoczesność jawi się wówczas jako rezultat rozpadu jedności człowieka wskutek jego oddzielenia się od porządku natury (Schiller przejmuje od Kanta, implikowaną u Rousseau ideę *felix culpa*), ale zarazem jako warunek osiągnięcia pełni istnienia na wyższym, gdyż refleksyjnym poziomie, którego osiągnięcie staje się zadaniem przybliżanej w nieskończoność przyszłości, mającej stanowić – pod znakiem moralnej i refleksyjnej autonomii jednostki – syntezę nowoczesnego indywidualizmu i przywracającej całościowość istnienia jedności z naturą, realizmu i idealizmu, tego, co naiwne i tego, co sentymentalne: narody „oderwać się muszą od natury, zanim dzięki rozumowi będą w stanie do niej powrócić” (*LW*, 56).

U Nietzschego sprawa jest mniej jednoznaczna. Z jednej strony nie ma u niego (tak jak i u Schillera) idei powrotu do pierwotnego stanu, którego funkcję mogłaby pełnić nostalgicznie przezeń ewokowana Grecja, a zarazem, symetrycznie, z drugiej, nowoczesność nie jest dlań wprost, w przeciwieństwie do Schillera, konieczną przesłanką rozwoju człowieka, co jednak mogłaby sugerować idea „przewartościowania wszystkich wartości”; przyszłość jest w większym stopniu niż u Schillera niepewna (nawet w okresie *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche mówi o „zrozpaczonym postępie”), jest przedmiotem walki i niezagwarantowanej biegiem rzeczy nadziei i tęsknoty.

Właśnie Grecja – wskrzeszona na gruncie zainicjowanego przez Winckelmannna „niemieckiego mitu Grecji” – stanowi uprzywilejowany moment przeszłości ludzkiej i istotne normatywne odniesienie dla krytyki nowoczesności u Schillera i Nietzschego, przeciwstawiających nędzy nowoczesności ideał Grecji – piękny świat Greków, „dawną, szczególnie grecką, formę ludzkości” (*LW*, 56). Dla autora *Bogów Grecji* nostalgiczne odniesienie do Grecji jest warunkowe. Z jednej strony, „Grecy zawstydzają nas”; w przeciwieństwie do nowoczesnej, dualizującej istnienie człowieka fragmentaryzacji i dezintegracji jednostki Grecja urzeczywistniła bowiem ideał wszechstronnego, harmonijnego rozwoju człowieka, wyrażającego się w jedności tego, co zmysłowe i co duchowe, jednostki i wspólnoty, człowieka i natury. Jeśli jedność nowoczesna jest jednością mechaniczną, to jedność grecka – integralną czy organiczną (Schiller nie używa tego

⁶ Zob. B. Baczek, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 182-187.

określenia): jeśli bowiem człowiek nowoczesny „rozproszony jest we fragmentach [...], tak że trzeba przechodzić od indywiduum do indywiduum, żeby odtworzyć pełnię gatunku”, to stanowiąc „zróżnicowaną mieszaninę” każdy Grek z osobna odzwierciedla gatunek, a zatem reprezentuje pełnię człowieczeństwa: „Grek może być reprezentantem swojej epoki, a jednostka nowożytna być nim nie może [...]. Owa polipia natura państwa greckiego, w którym każda jednostka rozkoszowała się życiem niezależnym, a w razie potrzeby mogła utożsamić się z całością, ustąpiła miejsca sztucznemu mechanizmowi, w którym życie czysto mechaniczne wytwarza się w całości ze sklecenia nieskończonego wielu martwych części” (LW, 58). Jednakże, z drugiej strony, upadek Grecji i przejście do nowoczesności (u Hegla i Schellinga będzie to epoka chrześcijańska⁷) były nieuchronne ze względu na rozwój władz intelektualno-poznawczych separujących jednostkę od własnej naturalności, od społeczeństwa i – teraz „odbóstwionej”, czyli uprzedmiotowionej przez matematyczne przyrodoznawstwo – natury jako całości. Powrót do naiwnej całości Grecji, stanowiącej „maksimum” na poziomie zmysłowej skończoności człowieka, nie jest już możliwy ani potrzebny – świat grecki staje się dla Schillera wyłącznie formalnym ideałem, wzorcem pełni i harmonijnej jedności człowieka, którą przyszłość – u Schillera pojawia się już dialektyczna wizja historii – musi jednak dopiero odtworzyć w porządku właściwej nowoczesności refleksyjnej autonomii jednostki, to znaczy wzbogacić o wartość jednostkowej wolności, by w ten sposób urzeczywistnić potencjalną totalność istnienia ludzkiego.

W przypadku Nietzschego sprawa jest bardziej złożona. Stanowiąc kulturowy wzorzec pełni istnienia Grecja jawi się jako absolutne, normatywne odniesienie dla potępianej nowoczesności. Wydaje się jednak, że obraz Grecji stanowi przede wszystkim – zgodnie z zawartym w *O pożytku i szkodliwości historii dla życia* poglądem o egzystencjalno-kulturotwórczej funkcji odniesień historycznych – pewną idealizację, budujący obraz przeszłości, który ma mobilizować kulturotwórcze siły człowieka i zachęcać do przezwyciężenia nowoczesności. Zresztą idei nadczłowieka Nietzsche nie rozwija w kontekście odniesień do Grecji. Pozór realnej

⁷ W wierszu *Bogowie Grecji* (a zwłaszcza w jego pierwszej wersji z 1788 roku) Schiller poddaje krytyce chrześcijaństwo, które niszcząc więź między ludźmi i bogami, sprowadziło tych ostatnich do jednego, separującego człowieka od natury i niszczącego totalność istnienia ludzkiego, podobnie jak idea śmierci jako przejścia z porządku życia doczesnego do życia ponadzmysłowego. Na obecność tych motywów u Nietzschego zwraca uwagę V. Hell, *Schiller. Théories esthétiques et structures dramatiques*, Auber, Paris 1974, s. 202-205. Zdaniem D. Borchmeyera (*Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*, Weinheim 1994, s. 228) Schiller oskarżał nie tyle Boga chrześcijańskiego, co oddzielonego od natury Boga filozofów.

możliwości powrotu do Grecji stwarza niewątpliwie silniej podkreślany przezeń niż przez Schillera indywidualistyczny rys w obrazie Greków, bliższy człowiekowi nowoczesnemu, choć, jak zobaczymy, indywidualizm ten Nietzsche przeciwstawi indywidualizmowi nowoczesnemu. I choć podąża za Schillerowskim rozróżnieniem właściwej Grecji „naiwności” i nowoczesnej „sentymentalności” (zob. *J*, § 195), to jednak jego obraz Grecji jest mniej naiwny niż u Schillera; Grecji sokratyczno-platońskiej, która zapoczątkowała dominację racjonalizmu w kulturze zachodniej („logiczny optymizm” Sokratesa)⁸, przeciwstawia bowiem Grecję przedsokratyczną z jej stłumionym przez racjonalizm pierwotnym, tragicznym doświadczeniem świata, odsłaniającym straszną nieuchronność cierpienia i bezsens istnienia. Kultura grecka konstituowała się poprzez kulturotwórczą neutralizację tragicznego poczucia życia za sprawą genialnych jednostek, które tworząc usensowniające istnienie wizje świata, potrafiły narzucić je masom i w ten sposób nadać kierunek ich egzystencji. Kulturową ramę dla tych dążeń tworzyło współzawodnictwo, *agon*, który w przeciwieństwie do wolności negatywnej i nieskończonych dążeń ludzi nowoczesnych, nadawał dążeniom Greków skończony charakter, a ich wolności pozytywny sens: pomyślność *polis* stanowiła horyzont skończonych i konkretnych celów jednostek, tworząc zamknięty, dynamiczny i pluralistyczny kosmos, w którym potwierdzały się one w swej autonomii i twórczej aktywności – i wyzwalał produktywny kulturowo dynamizm agonu pozwalając harmonijnie pogodzić indywidualne dążenia z dobrem wspólnoty (zob. *RH*). We wszystkich okresach rozwoju swej myśli Nietzsche przywołuje Grecję jako niedościgniony wzorzec agonicznej pełni istnienia ludzkiego. W *Narodzinach tragedii* Grecja jawi się jako kultura, która uporała się z problemem tragizmu życia na gruncie jego „estetycznego usprawiedliwienia”: jedynie sztuka tragiczna mediatyzuje konflikt między antagonistycznymi zasadami Dionizosa i Apollina. W *Rywalizacji Homera* stanowi *agon* fundamentalną, sublimującą *hybris* jednostek formę życia *polis*. W wykładach z retoryki (początek lat siedemdziesiątych) i związanych z nimi fragmentach przejawia się on w zdolnościach retoryczno-perswazyjnych – Grecy są „ludem mowy”. W *Filozofii w tragicznej epoce Greków* i wielu fragmentach z tego okresu Grecja jest epoką, która wynalazła i uprawomocniła przewyciężającą jednostronność mitologii i nauki filozofię – genialne jednostki, będące „lekarzami kultury”, rywalizują w wysiłku nadania sensu egzystencji masom, których poczucie sensu istnienia ułatwia się w sta-

⁸ Jak zwraca uwagę Del Caro (*Ethical Aesthetic...*, *op. cit.*, s. 60), Nietzsche może tu nawiązywać do Schillera, mówiącego o dążeniu do „większej jasności poznania” jako źródła upadku naiwnej całości greckiej.

rzejącej się i ulegającej stagnacji kulturze (co jest losem wszelkiej kultury). W *Niewczesnych rozważaniach* Grecy, w przeciwieństwie do ludzi nowoczesnych, są tymi, którzy uporali się z wielorakimi wpływami obcych kultur, którzy zatem potrafili „organizować chaos” zagrażający „zalewem obcości i przeszłości” i rozszczepieniem życia – „greckie pojęcie kultury” jest właśnie „pojęciem kultury jako nowej, ulepszonej *physis*, bez rozdziału na stronę wewnętrzną i zewnętrzną, bez udawania i konwencji, kultury jako zgodności między życiem, myśleniem, pozorem i wolą” (NR, s. 168). W *Ludzkim, arcyłudzkim*, gdzie stopień akceptowalności przez Nietzschego kultury współczesnej był najwyższy, przeciwstawia on ascetycznemu, zniechęcającemu do życia chrześcijaństwu politeistyczną mitologię Greków, która stanowiła odbicie greckiego agonu i zarazem nadawała mu religijną sankcję. W *Wiedzy radosnej* Grecy są tymi, którzy ponad mroczną głębią nieasymlowalnego bytu rewindykowali sferę pozoru. W *Genealogii moralności* Grecy są reprezentantami arystokratycznej moralności żyjących suwerennie panów.

Wydaje się więc, że dla Nietzschego Grecja jest jednak tylko ograniczoną, historycznie uwarunkowaną i dlatego już nieodwołalnie minioną formą ideału twórczej jedności ludzkiego istnienia. Czym ostatecznie jest dla Schillera i Nietzschego owa jedność jako miara spełnienia człowieka i jego cel i w jakiej sferze się przejawia?

U Schillera polega ona na harmonijnym połączeniu obu przeciwstawiających się sobie w obrębie dualizmu świata nowoczesnego tendencji: realizmu i idealizmu, wyrażających się w opozycji zwierzęcej natury i ducha, zmysłów i rozumu, zmysłów i moralności, spontaniczności (wrażliwości) i aktywności, konieczności fizycznej i konieczności racjonalno-moralnej, skończoności i nieskończoności, potrzeby i prawa, skłonności i obowiązku, przypadku i konieczności. Obu tym tendencjom odpowiadają, z jednej strony, stan, czyli istniejący w czasie zmysłowy wymiar ludzkiego istnienia, oraz, z drugiej, osoba, czyli pozaczasowy, duchowy wymiar człowieka, który znosząc czas i zmianę określa jego rozumną jedność i tożsamość. Schiller mówi jeszcze o popędzie materialnym prowadzącym człowieka do zmiany i wielości oraz o popędzie formalnym podporządkowującym wielość materialną jedności rozumu. Otóż pogodzenie obu tych heterogenicznych aspektów istnienia, polegające na ich wzajemnym oddziaływaniu i współdziałaniu, możliwe jest tylko w „stanie pośrednim”, który je równoważy i ostatecznie znosi – „nie można ich zjednoczyć inaczej, jak tylko znosząc je zupełnie”. Stanem tym jest sfera estetyczna – „czysta jedność estetyczna, w której oba te stany znikają zupełnie” (LW, 114). W pięknie dochodzi do głosu znoszący odrębność obu popędów popęd gry, który w „żywym kształcie” urzeczywistnia harmonię *mundus sensibilis* i *mundus*

intelligibilis, absolutną jedność rozumu i zmysłowości; Schiller mówi też o „wdzięku” będącym „wyrazem pięknej duszy”. Nawiązując do Kantowskiej *Krytyki władzy sądu*, przypisującej pięknu i wyobraźni w jej związku z intelektem zdolność mediatyzacji – jednakże wyłącznie subiektywnej – tego, co zjawiskowe, i tego, co noumenalne, mediatyzacji tej Schiller nadaje właśnie sens obiektywny – antropologiczny, ontologiczny i kulturowy, jak również historyczny. Antropologiczny, gdyż w pięknie człowiek urzeczywistnia „czyste pojęcie człowieczeństwa”, staje się „człowiekiem całkowitym”, „całością w sobie skończoną”; piękno urzeczywistnia zatem totalność istnienia, w której znikają oba przymusy (fizyczny i moralny), tak iż „konieczność fizyczna zbiega się z moralną (LW, 49), co oznacza, że obowiązek staje się zmysłową skłonnością; w totalności tej „przeciwstawienie dwóch konieczności daje początek wolności” (LW, 121), będącej „wolnością w zjawisku”. Ontologiczny, gdyż piękno jest „stanem najwyższej rzeczywistości” (LW, 128), znoszącej przeciwieństwo czasu i wieczności, konieczności i przypadku, skończoności i nieskończoności: popęd gry „dążyłby do tego, aby znieść czas w obrębie czasu, aby pogodzić stawanie się z bytem absolutnym i zmianę z tożsamością” (LW, 97); rzeczywistość piękna odpowiada więc „pojęciu boskości” (LW, 85), jest „absolutem, ale absolutem w obrębie człowieczeństwa”, czyli transcendencją w immanencji (ONS, 390). Kulturowy, gdyż sfera estetyczna wykracza poza obie „natury” człowieka, przyrodniczą i racjonalno-moralną, i łącząc je tworzy świat specyficznie ludzki, rzeczywistość historyczno-kulturową: „zabezpieczenie granic każdego z [...] dwóch popędów jest zadaniem kultury, która jednemu i drugiemu powinna oddać sprawiedliwość” (LW, 90-91).

Okazuje się jednak, że jako „stan najwyższej rzeczywistości” stan estetyczny jest w granicach istnienia ludzkiego nieosiągalny i nieurzeczywistnialny, stając się tylko ideałem człowieka i celem historii – „idea [...] człowieczeństwa, a zatem czymś nieskończonym, do czego z biegiem czasu może się on zbliżać, nigdy jednak tego nie osiągając” (LW, 96). Dzieje się tak, ponieważ jako „stan pośredni” między popędami ludzkimi (formalnym i materialnym, osobą i stanem) stan estetyczny jest tylko grą, w której „oba te stany znikają zupełnie” (LW, 114), gdyż zawiesza ona chwilowo ich realne działanie, przekształcając je w czyste możliwości. Gra estetyczna jest więc stanem „zero”, stanem niezdeterminowania, „brakiem jakiegokolwiek szczególnej determinacji” (LW, 126), choć owo niezdeterminowanie nie wynika z pustki, lecz właśnie z pełni – zrównoważonych i neutralizujących się wzajemnie – sił, stających się bogactwem nieokreślonych możliwości; w tym sensie „pięknem człowiek powinien się tylko bawić – i bawić się powinien tylko pięknem” (LW, 104). Stan estetyczny

nie może stać się rzeczywistością, gdyż ta zakłada określenia, jest tylko „możliwością określania” – staje się warunkiem wolności, samą zdolnością rozstrzygania i wyboru, która „bynajmniej nie determinuje faktycznego posługiwania się tą zdolnością” (*LW*, 134), co czyni wola jako władza determinowania. Będąc „koniecznym warunkiem człowieczeństwa” (*LW*, 80-81) stan estetyczny jest w rzeczywistości tylko transcendentnym warunkiem możliwości wzajemnego oddziaływania sił, wszakże warunkiem historycznie określonym – wykształca się on bowiem dopiero w toku rozwoju człowieka, wraz z możliwością jego definitywnego wyjścia z porządku przyrody, czyli wówczas, gdy wyodrębnia się ostatecznie „popęd rozumny”, ludzka świadomość, której niedorozwój był źródłem niepełnej „jedności” jednostki w świecie greckim i która – Schiller nie stwierdza tego wprost – oddziela się ostatecznie jako równorzędna władza w świecie nowoczesnym, dystansując człowieka wobec przyrody i własnej natury zmysłowej. Dopiero wówczas można mówić o autonomii świadomości uwolnionej od naturalnych związków, a tym samym o możliwości równoważenia się obu popędów ludzkich i ich zaniku w stanie estetycznym, umożliwiającym ich wzajemne oddziaływanie. W tej nowej perspektywie – tę zmianę w myśli Schillera silnie podkreśla Marek J. Siemek⁹, choć motywuje ona od samego początku *Listy* – stan estetyczny ma jedynie zapośredniczyć przejście od stanu zmysłowego do stanu moralnego, gdyż tylko on może „zmienić [...] naturę” człowieka zmysłowego i w ten sposób umożliwić poddanie go rygorystycznemu prawu moralnemu. Wolność nie jest już wówczas samourzeczywistnieniem i samoafirmacją człowieka w pełni i totalności jego istnienia, ale „wolnością bycia tym, czym (on – P.P.) być powinien” (*LW*, 127), czyli warunkiem moralnego powołania człowieka. Tym samym w myśli Schillera nad Grekami triumfuje Kant wraz z prymatem rozumu praktycznego, nad ideą „estetycznej” pełni człowieka i pragnieniem totalności istnienia – idea moralnej autonomii człowieka, nad pięknem wzniosłość, nad wdziękiem godność, a zatem oznaczający prymat „duszy wzniosłej” rygoryzm moralny równoznaczny z „przymusem i przemocą” jednego popędu nad drugim. W tej perspektywie stan estetyczny jako czysta gra możliwości nie jest rzeczywistością, lecz tylko pozorem, który „jedynie umożliwia osiągnięcie człowieczeństwa” (*LW*, 127) w jego etycznej substancji. Sztuka wraz z pięknem staje się pedagogiczno-kulturowym instrumentem duchowego i moralnego

⁹ Zob. M. Siemek, *Wolność poza przymusem. Schiller a moralna i polityczna „tyrania rozumu”*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 1(16), s. 35-56. „Stan estetyczny przedstawia podwójny aspekt: jest formą całości ludzkiej, to znaczy celem samym w sobie i jednocześnie koniecznym pośrednikiem w kształceniu człowieka”, V. Hell, *Schiller...*, *op. cit.*, s. 212. Stan ten nigdy nie jest jednak czysty, gdyż „człowiek nigdy nie może wyzwolić się od zależności od sił”, *LW*, 130.

przeobrażenia i kształtowania; to zmieniające człowieka działanie sztuki Schiller przedkłada nad – chybione, co pokazała klęska Rewolucji Francuskiej, gdyż skutkujące przemocą – przeobrażenia polityczne. Niemniej jednak mediacja estetyczna ma w zamyśle Schillera nie tylko umożliwić urzeczywistnienie moralności, ale też łagodzić jej panowanie nad zmysłową naturą człowieka: zapośredniczając między państwem dynamicznym (naturalnych sił) i państwem etycznym (praw), ma prowadzić do powstania kultywującego piękno państwa estetycznego i w ten sposób osłabiać rygory państwa etycznego, by w ramach „natury integralnej” połączyć to, co jednostkowe, z ogólnym, indywidualną egzystencję z gatunkiem, wielość z jednością¹⁰ i umożliwić „niczym nie ograniczoną możliwość wszelkiej ekspresji człowieczej i zdolność dysponowania wszystkimi naszymi siłami” (ONS, 398).

Ostatecznie całą historiozofię Schillera funduje transcendujący realną historię ideał stanowiącej o pełni człowieka – czyli „pełnego i swobodnego użycia wszystkich jego sił” (ONS, 398) – syntezy tego, co realne i tego, co idealne, naiwnej totalności istnienia i refleksyjnej autonomii moralnej, Grecji i nowoczesności, i wreszcie – na gruncie *Poezji sentymentalnej i naiwnej* – osiągającej swoje apogeum w sztuce antycznej Grecji sztuki naiwnej (tworzenie spontaniczne i „naśladowanie rzeczywistości”, odniesienie do przedmiotów, prymat nieskończonej formy nad skończoną treścią) i cechującej świat nowoczesny refleksyjnej sztuki sentymentalnej (przedstawienie ideału bez rzeczywistego przedmiotu, prymat nieskończonej treści nad skończoną formą). Urzeczywistnienie tej syntezy, osiągnięcie „Elizjum” jako „ostatecznego celu kultury”, nie jest jednak możliwe, gdyż niemożliwe jest refleksyjne odzyskanie utraconej natury, urzeczywistnienie Grecji w nowoczesności, pogodzenie refleksyjno-moralnej autonomii jednostki z jej prerefleksyjną jednością ze światem, a zatem z odzyskaniem na szczytach świadomości bezpośredniej więzi z utraconą naturą. Ideał Elizjum jest tylko ideałem, ideałem nieosiągalnym i niemożliwym, który wzniesia nieskończone dążenie i tylko w nim jest dany.

Schillerowi nie udało się przezwyciężyć dualizmu, określić zatem możliwości osiągnięcia w warunkach świata nowoczesnego integralnej pełni ludzkiego istnienia, godzącej refleksyjną jednostkowość z jej odniesieniem do całości bytu; tym samym jednak ukazał porażkę właściwego substancjalizmowi tradycji metafizycznej ideału spełnienia: spełnienie jest niemożliwe, przekształca bowiem istnienie w sferę nierzeczywistych możliwości i ukazuje nieredukowalny konflikt całości istnienia i świadomości.

¹⁰ D. Borchmeyer, *Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*, op. cit., s. 291-293.

Wydaje się, że w swym usiłowaniu przewyciężenia nowoczesnego dualizmu Nietzsche, odrzucający Schillerowski idealizm, zaczyna tam, gdzie Schiller kończy na gruncie swojej utopii estetycznej, zastępującej eschatologię chrześcijańską¹¹: zakwestionowawszy – po doświadczeniach rozpadu heglizmu, tradycji romantycznej i myśli Schopenhauera – cały humanistyczno-emancypacyjny patos idealizmu niemieckiego usiłuje bowiem przekuć porażkę autora *Don Karlosa* w nową perspektywę filozoficzną i przedstawić dionizyjską wizję świata, która możliwość, tak jak i pozór przekształca w zasadę rzeczywistości, tę ostatnią zaś w dionizyjskie stawanie się kosmosu. I w tych ogólnych ramach Nietzsche może w wielu punktach nawiązywać do Schillera. Tak jak Schiller odrzuca istnienie stałej, ostatecznej natury ludzkiej (u Schillera okazuje się ona ostatecznie niemożliwą potencjalnością), ujmując stawanie się człowieka w obrębie dwóch zasad, dionizyjskiej i apolińskiej, odpowiadających formalnie stanowi i osobie (ewentualnie realizmowi i idealizmowi) u Schillera, które Nietzsche radykalizuje wszakże przekształcając „stan” (zmysłowo-materialna zmiana i różnorodność w obrębie porządku przyrodniczego związanego z popędem samozachowania) w dionizyjski dynamizm nieuporządkowanego i ślepego przepływu sił i popędów, znoszących wszelką trwałą podmiotowość i wyrażających się w stanie upojenia, a osobę (pozaczasowa i pozazmysłowa tożsamość osobowa, rozumno-moralna duchowość) w uwolniony od wymogów moralno-racjonalnych apoliński świat niestałych form (sfera perspektywicznego sensu i wartości). Dążąc do ugruntowania istnienia poza dobrem i złem, Nietzsche czyni to właśnie w obrębie sfery estetycznej, w której łączą się – znajdując w niej, w „wielkim stylu”, swą najwyższą syntezę – pierwiastki dionizyjski i apoliński. Nietzsche może tu nawiązać właśnie do stanu estetycznego u Schillera broniącego, śladem Kanta, jego pozamoralnej i pozapoznawczej autonomii (zob. *OP*, 228; *LW*, 126) w niewinności gry – być może to groźba immoralizmu skłoniła Schillera do przekształcenia stanu estetycznego w pozór? U Nietzschego stan estetyczny zostaje przekształcony w najwyższą rzeczywistość, stającą się immanentną, immoralną grą sił i pozorów.

Nim jednak wypracował tę wizję na gruncie swej późnej filozofii, w „artystowskiej metafizyce” *Narodzin tragedii* wychodzi od opozycji tego, co dionizyjskie (wyrażone w upojeniu i micie tragiczne poczucia życia) i tego, co apolińskie (piękna forma jako estetyczny pozór), jako dwóch antagonistycznych pierwiastków, stanowiących faktycznie postromantyczne i poschopenhauerowskie rozwinięcie Schillerowskiej opozycji realizmu i idealizmu, naiwności i sentymentalności. W *Światopoglądzie dionizyjskim*

¹¹ *Ibidem*, s. 230.

naiwność utożsamia z pierwiastkiem dionizyjskim, natomiast w *Narodzinach* tragedii (§ 3) z apolińskim, rozumianym jako harmonijna „jedność człowieka z naturą”, jaką przynosi triumf apolińskiego pięknego pozoru; syntezą obu pierwiastków jest, tak jak u Schillera, „stan pośredni”, tym razem jednak między prawdą (dionizyjską) i (apolińskim) pięknym pozorem – jest nim pozór symbolizujący prawdę¹². Sztuka tragiczna nie uwalnia się tu jeszcze od funkcji poznawczej, gdyż wyzbyty swej jednostkowej partycularności artysta kontempluje w niej tragiczną esencję istnienia świata, która niosąc ból i cierpienie, grozi destrukcją jego osobowej tożsamości. Nietzsche nawiązuje tu nie tylko do Schopenhauerowskiej idei bezinteresownej kontemplacji (u Schopenhauera dotyczy ona idei pośredniczących między światem zjawisk a nieodróżnicowaną i bezcelową wolą jako metafizyczną podstawą zjawisk), ale również do Schillerowskiej – przejętej od Kanta, lecz zantropologizowanej – idei wzniosłości/patetyczności (pozór tragiczny jest u Nietzschego właśnie pozorem wzniosłym), na gruncie której indywiduum z bezpiecznego dystansu kontempluje wzbudzającą lęk i zagrażającą mu nieskończoną potęgę natury, potwierdzając swoją nad nią wyższość i swą autonomię; dodajmy, że obraz tej natury – ów „straszliwy, wspaniały widok niszczącej wszystko, znów stwarzającej i na nowo niszczącej przemiany” (*OW*, 191) – pozwala niewątpliwie antycypować dionizyjską naturę Nietzschego. Jeśli u Schillera autonomia ta zyskuje sens moralny, a *pathos* przechodzi w *ethos*, to w *Narodzinach tragedii* – właśnie sens poznawczo-kontemplatywny: w poznaniu dokonuje się tak naprawdę znoszące antagonizm Dionizosa i Apollina samopoznanie i samowybawienie Dionizosa (ten dialektyczny i eschatologiczny charakter metafizyki *Narodzin tragedii* Nietzsche wskazał samokrytycznie w *Ecce homo*), toteż utopię estetyczną Schillera zastępuje Nietzsche eschatologią estetyczną.

W swej późniejszej filozofii Nietzsche łączy pierwiastki dionizyjski i apoliński i negując funkcję poznawczo-kontemplatywną ich syntezy na rzecz aktywistycznej, wpisuje drugi w pierwszy na gruncie swojej teorii sił i woli mocy: siły w swym nieodróżnicowanym przepływie łączą się ze sobą, autohierarchizują i wyłaniają w potoku stawania się twórcze ośrodki (hierarchiczne formy), ustanawiające wartości, interpretujące i ustanawiające sens: wola mocy jest właśnie zdolnością panowania jednych sił nad drugimi i ustanawiania ich twórczej jedności. Modelem tego twórczego procesu staje się, jak u Schillera i romantyków, sztuka rozumia-

¹² W swej krytyce Eurypidesa z *Narodzin tragedii* Nietzsche nawiązuje bezpośrednio do Schillerowskiego ujęcia roli chóru jako decydującego czynnika tragedii, negującego iluzyjny charakter tragedii i związaną z nim „przemoc afektów”, oraz kwestii wpuszczenia widza na scenę, zob. A. Del Caro, *Ethical Aesthetic...*, *op. cit.*, s. 58-59.

na jako twórcza zdolność formowania bezkształtnej dionizyjskiej materii życia, narzucania jej jednolitego, całościowego stylu jako wyrazu hierarchicznej, apolińskiej formy. I na gruncie tego „artystycznego” projektu Nietzsche usiłuje rozwiązać fundamentalny problem swojej – niepokojącej go od samego początku – myśli: jak w świecie skończonych sensów, perspektywicznych wartości i interpretacji ugruntować normatywne podstawy kulturotwórczej aktywności człowieka, nadać zatem pozorom umożliwiającą ją bezwzględny sens; innymi słowy, jak w potoku stawania się osiągnąć istnienie absolutne, przezwyciężyć opozycję przypadkowości i konieczności, uczynić to, co rzeczywiste, przypadkowe i skończone, koniecznym i absolutnym: „Artyści mogą mieć tutaj jeszcze subtelniejsze wycucie: oni, którzy aż nadto wiedzą, że ich poczucie wolności, subtelności, pełni mocy, twórczego ustanawiania, zarządzania, kształtowania swój szczyt osiąga właśnie wtedy, gdy niczego nie czynią już ‘arbitralnie’, a wszystko czynią z konieczności – krótko, że konieczność i ‘wolność woli’ są wówczas u nich jednością” (PDZ, § 213). Nietzsche idzie tu więc – formalnie – śladami Schillera usiłującego przezwyciężyć dualizm kantowski i właśnie w sferze estetycznej ugruntować znoszącą przeciwieństwo przypadku i konieczności „absolutną jedność ducha” – tę „trwałą jedność, która w nurtach przemiany wiecznie pozostanie jednością” (LW, 84) – i w ten sposób „pogodzić stawanie się z bytem absolutnym i zmianę z tożsamością”, „urzeczywistnić nieskończoność w skończoności” (LW, 97, 151). Nie ulega wątpliwości, że odpowiedzią na ten wspólny wymóg myśli Nietzschego i Schillera jest u Nietzschego wizja wiecznego powrotu, mającego nadać działaniu absolutną sankcję w kole powrotu i powtórzenia, przywracającego chwili jej absolutne i wieczne znaczenie. Nietzsche nie potrafił jej wyartykułować, faktycznie rozpada się ona w jego myśli na dwie wykładnie: kosmologiczno-cykliczną i etyczną, stając się tylko pewną enigmatyczną i regulatywną ideą i wytracając swój pierwotny, gruntujący dionizyjską wizję świata poetycko-filozoficzny impet (Löwith). Tę siłę czerpała ona więc nie tylko z antycznej kosmologii (głównie heraklitejskiej), ale i z myśli Schillera – również jeśli chodzi o jej formalne sformułowanie, zwłaszcza w wersji etycznej – dla którego związana z popędem formy „osobowość” „nigdy nie może żądać niczego innego, jak tylko tego, czego żądać musi przez całą wieczność: to więc, co teraz rozstrzyga, rozstrzyga raz na zawsze [...], pojedynczy przypadek uczyniłeś prawem dla wszystkich przypadków, jedną chwilę w twym życiu potraktowałeś jak wieczność” (LW, 87-89)¹³.

¹³ U Nietzschego znajdziemy niewątpliwie znacznie więcej odniesień do myśli Schillera, np. nawiązujące do klasycyzmu greckiego pojęcie „wielkiego stylu”, które znosząc przypadkowość w ogół-

Rozpad wiecznego powrotu na wersję etyczną i kosmologiczno-naukową odsłania jednak bardziej fundamentalne pęknięcie w myśli Nietzschego, poszukującego absolutnego ugruntowania kulturotwórczej aktywności jednostki – pęknięcie na dionizyjską wizję świata jako niewinnego stawania się, w którym człowiek afirmuje siebie w swej jedności ze światem, i na to jej ujęcie, które potwierdza jednostkę w jej indywidualnej wolności, autonomii i panowaniu nad sobą, gdy narzuca ona samej sobie własne prawo i staje się za nie odpowiedzialna. Właśnie w imię autonomii i odpowiedzialności jednostki za siebie Nietzsche poddaje totalnej krytyce świat nowoczesny, jej pozorny i bezsilny indywidualizm ulegający masowo-niwelacyjnym siłom epoki lub też rojący sobie estetyczno-dekadenski ponad nią wzlot. Czyż Nietzsche nie podziela tu losu i porażki myśli Schillera, usiłującego ugruntować estetycznie jedność jednostki ze światem (potencjalność stanu estetycznego Nietzsche przekształca w dionizyjską niewinność kosmicznego stawania się) i ostatecznie pozostającego przy właściwej nowoczesności moralnej autonomii jednostki, której Nietzsche na gruncie swego immoralistycznego estetyzmu nadaje kulturotwórczy sens? Kwestionując nowoczesność Nietzsche tylko potwierdzałby jej indywidualizm i jej usiłowanie, by na gruncie wzmożonej, lecz już immoralnej refleksyjności (autonomii jednostki i jej eksperymentatorsko-wynalazczej duchowości) powrócić do reprezentowanej przez świat grecki totalności i niewinności istnienia. I czyż tym samym Nietzsche nie restytuuje historiozofii Schillera wraz z tak przezeń znienawidzonym idealizmem, wówczas gdy synteza jednostki i całości, wolności i konieczności, refleksji i niewinności okazuje się tylko nieskończonym i niemożliwym ideałem? Co więcej, czyż u obu nie odnajdujemy tej samej antynomicznej struktury ich myśli, która zamyka ich w zaklętym kręgu nowoczesności, jej złudzeń i iluzji; tak jak Schiller, pogrążający swój ideał w nieskończoności postępu ludzkiego, niebezpiecznie upodabnia go do samowoli „idealizmu zwyrodniałego” i jego otchłannej nieskończoności, tak Nietzsche nie potrafi odróżnić świata dionizyjskiego od stawania się znienawidzonej nowoczesności, opisywanej w kategoriach dionizyjskich (stawanie się, wielość podmiotowa, chaos, pozór, maska), czyli na gruncie tych samych symptomów odróżnić dionizyjskiej siły od słabości nowoczesności (zob. *WM*, § 40, 70; s. 335), a przez to na gruncie tej potwornej ambiwalencji oddzielić się od symulującej emancypację dekadencji.

nym i koniecznym, nadaje temu, co indywidualne „charakter konieczności”, D. Borchmeyer, *Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche, op. cit.*, s. 243. Tak samo Schillerowska tworząca „państwo estetyczne” elita stanowi niewątpliwie prefigurację idei „wolnego ducha” (później „filozofów przyszłości”) z jego społeczną autonomią i prawodawczą misją kształtowania warunków rozwoju nadludzi jako „niezwykłych roślin” ludzkości.

Zapewne powrót Schillera na pozycje chrześcijańskiego absolutu oraz szaleństwo Nietzschego są dwiema stronami czy biegunami tego samego, naznaczonego piętnem zwątpienia i rozpaczki wysiłku wyjścia poza dualistyczny horyzont zastanego świata i osiągnięcia – niemożliwego – spełnienia, czyli „suwerenności naszej natury ludzkiej” (ONS, 397).

Schiller/Nietzsche: Modernity, Culture, Historiosophy

The article attempts to show the links between Schiller's thought and Nietzsche's philosophy. In the first part, it presents the influence of Schiller's historiosophy on Nietzsche's view of modernity and his critical diagnosis of modernity (the problem of cultural duality of modernity, of nihilism). In the second part, it shows the influence of Schiller's thought on shaping a positive project of Nietzsche's philosophy (the idea of creative unity of man's existence, aestheticism).